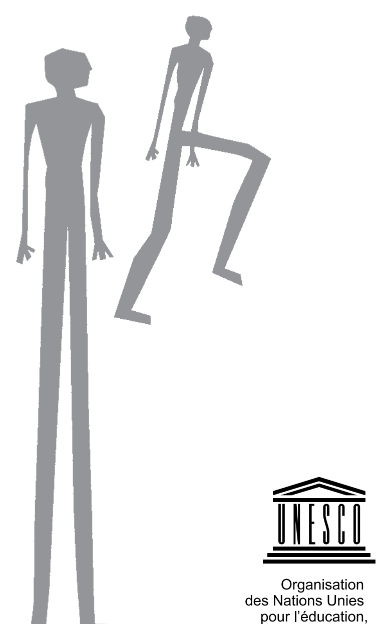
Volume IV

◊ 600 – 1492 ◊

Histoire de l'humanité



UNESCO

Éditions UNESCO

Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

17

L'expansion de l'islam et ses divers aspects en Asie, en Afrique et en Europe

17.1
Les pôles d'expansion à partir de l'Arabie

Saleh Ahmed Al-Ali

Parmi les conséquences les plus importantes de l'œuvre accomplie par le Prophète figure la stabilisation croissante du pouvoir central et l'apparition de l'« arabisme », soit la prise de conscience d'une identité arabe transcendant le tribalisme. Néanmoins, ces nouveaux facteurs ne déracinèrent pas les allégeances tribales de la plupart des nomades et de leurs chefs qui, n'ayant pas assimilé les idées islamiques nouvelles, se rebellèrent contre le premier calife, Abū Bakr (632 – 634). Celui-ci parvint toutefois à étouffer leur révolte et à imposer son autorité dans toute l'Arabie, autour de Médine, et à élargir l'État au-delà des frontières de la péninsule. L'expansion des Arabes vers les régions environnantes avait commencé bien avant l'avènement de l'islam, prenant la forme de migrations naturelles, progressives et pacifiques des peuples nomades.

Toute étude des conquêtes islamiques doit distinguer, d'une part, les motifs qui ont poussé les Arabes à s'engager sur la voie de la conquête et,

d'autre part, les facteurs qui ont contribué à leur succès. Deux éléments furent déterminants pour les victoires. Citons tout d'abord la situation nouvelle dans laquelle se trouvaient ces tribus après leur conversion à l'islam et leur unification au sein d'un seul et même État, puis le contexte politique qui s'était imposé en Orient au moment de la naissance de la nouvelle religion. Depuis des siècles, la région était divisée entre les Empires byzantin et sassanide. Tous deux étaient économiquement exsangues, épuisés par un état de belligérance permanent qui vidait leurs caisses et affaiblissait leur puissance militaire, ainsi que par des schismes religieux qui se propageaient à la vie politique. En outre, chacun des deux empires gouvernait d'innombrables groupes ethniques aux cultures et aux aspirations différentes.

Les autres facteurs qui ont contribué à la victoire relativement prompte des Arabes musulmans sont, d'une part, les qualités particulières d'un peuple habitué à mener une vie dure dans des conditions climatiques extrêmes et, d'autre part, les avantages militaires que leur assurait une progression rapide en petites formations. Cette combinaison d'éléments facilitait leurs affrontements avec les armées classiques, trop lourdes et lentes à se déplacer. De surcroît, l'avancée arabe surprit les deux empires. Non seulement ils n'étaient pas préparés à ce genre de combat, mais ils ne s'attendaient pas à une menace sérieuse en provenance de la péninsule Arabique. Les Perses avaient concentré leurs défenses sur le front nord, contre les Byzantins, et l'attaque surprise venue du sud leur porta un coup fatal. Leur capitale, Ctésiphon, était peu éloignée et mal protégée de ce côté. Sa chute entraîna l'effondrement de toute la structure politique perse. Avec Byzance, en revanche, bien que les Arabes eussent dirigé leurs attaques contre des points inattendus, l'issue ne fut pas aussi décisive. Certaines positions clés de l'Empire les obligèrent à lancer une série d'assauts qui épuisèrent leurs forces et les contraignirent à faire halte dans les chaînes montagneuses du Taurus. Aussi les Byzantins furent-ils capables de conserver quelques-uns de leurs territoires et de leurs capitales provinciales au lieu de s'effondrer rapidement comme les Sassanides.

Les objectifs et les motifs

Comme toutes les grandes conquêtes de l'Histoire, l'avancée des musulmans est le fruit de plusieurs vastes objectifs et motifs fondamentaux. L'impulsion initiale avait été donnée par le commandement suprême des premiers califes, musulmans de la première heure et compagnons du Prophète. Ce contact étroit leur avait permis d'assimiler ses desseins et de ressentir le besoin de les mettre en pratique. Ces idéaux apparaissaient clairement dans les déclarations de Muḥammad et l'orientation principale de ses actes. L'objectif à attein-

dre était la création d'un système politique de vaste envergure dans lequel la parole de Dieu régnerait en toute suprématie et que dominerait l'islam considéré dans son acception culturelle la plus large. Ce projet autorisait la coexistence avec d'autres idées et systèmes dans la mesure où ceux-ci ne mettaient pas en péril les principes essentiels de l'ordre nouveau. Les objectifs ainsi définis étaient parfaitement assimilés par les plus hauts dirigeants de l'État et s'imposaient à des degrés divers à l'ensemble des musulmans, qui pensaient que Dieu les soutenait et récompenserait ceux qui mouraient pour défendre sa cause.

À côté de cet idéal suprême subsistait toutefois l'appât du gain. Néanmoins, au cours des premières conquêtes, le butin fut maigre et l'effet des grandes victoires tarda à se faire sentir.

La conquête de l'Iraq

L'Iraq était la province la plus riche de l'Empire sassanide. Ses confins méridionaux se situaient dans le prolongement de l'Arabie dont ils n'étaient séparés par aucun obstacle géographique. Aussi les Arabes s'étaient-ils infiltrés en Iraq depuis des siècles, modifiant la structure ethnique de la région. Les Sassanides soutenaient la dynastie arabe des Mundhirī, établie à Ḥīra, afin de protéger leurs frontières occidentales contre toute menace venue du désert. Quand la famille s'effondra, en 602 apr. J.-C., cette barrière disparut, et les Arabes nomades intensifièrent leurs assauts qui remportèrent quelque succès alors même que les Sassanides étaient affaiblis par des troubles internes et un déclin économique.

Parmi les principaux Arabes qui attaquaient ainsi la frontière iraqienne se trouvaient Al-Muthana et sa tribu, les Bakr. Quand le calife Abū Bakr commença à réprimer les mouvements de révolte en Arabie, Al-Muthana prit contact avec lui et s'engagea aux côtés des musulmans. Le souverain ordonna alors à Khālid ibn Walīd de partir en direction de l'Iraq pour coordonner les incursions arabes sporadiques. Celui-ci progressa vers les frontières, vainquit quelques troupes sassanides, occupa Ḥīra et les régions voisines, à l'ouest de l'Euphrate, puis gagna le nord, vers les frontières des provinces byzantines. Abū Bakr ordonna ensuite à Khālid de rejoindre les forces musulmanes postées à la frontière de la Syrie, chargeant Al-Muthana, resté sur place, de poursuivre les actions des Arabes contre les Sassanides.

Dès qu'ʿUmar eut succédé à Abū Bakr à la dignité de calife (634), il modifia la politique des opérations militaires islamiques. Il autorisa d'anciens dissidents à se joindre aux armées musulmanes, ce que n'avait pas permis son prédécesseur, de sorte que de nombreux Arabes affluèrent pour participer aux conquêtes. Il n'hésita pas à les envoyer immédiatement sur les frontières.

Il accorda également une haute priorité à la campagne en cours aux confins de l'Iraq où il se hâta d'expédier, à partir de Médine, une armée commandée par Abū ʿUbayda al-Thaqafi. Celle-ci fut néanmoins vaincue à la bataille de Jisr, près de Babylone ; ʿUmar envoya aussitôt des renforts, principalement composés de Yéménites menés par Jarīr, qui défirent les Perses dans de nouveaux combats près d'Ḥīra. À la suite de cette victoire, le calife mit en marche une armée d'environ 20 000 hommes, essentiellement recrutés parmi les Arabes du Yémen ainsi que du nord du Nadj et commandés par Saʿd Ibn Abī Waqqās, un ancien guerrier de La Mecque. Après des préparatifs minutieux, celui-ci affronta une armée perse bien entraînée, dirigée par le général sassanide Rustam. Au bout de trois jours de combats acharnés livrés à Qādisiya, sur la frontière du désert situé à l'ouest d'Ḥīra, les Sassanides furent défaits. Cette bataille fut importante, car elle laissa sans défense les riches terres du centre de l'Iraq et releva le moral des Arabes qui, après une pause de quelques mois, poursuivirent leur offensive et entrèrent dans Ctésiphon, la capitale des Sassanides, qui tomba sans véritable résistance. Les armées perses vaincues se regroupèrent à Jalawla, à 260 kilomètres à l'est de Ctésiphon, mais les Arabes ne tardèrent pas à les écraser et à s'assurer ainsi le contrôle de l'Iraq.

Ce qui restait de l'armée sassanide se retira au pied des montagnes du Zagros et se regroupa pour combattre les Arabes au cours d'une violente bataille à Nahāwand (641). Les conquérants y remportèrent une victoire décisive, et l'armée perse fut complètement anéantie. Le roi Yazdgard III prit la fuite, laissant la responsabilité de la défense aux princes locaux. Il n'y eut désormais plus de véritable résistance organisée, et les Arabes eurent la voie libre pour envahir l'ensemble du plateau iranien.

Les frontières syriennes

La Syrie avait été la première grande cible de l'expansion arabe. Jouxtant le Ḥijāz, elle entretenait des liens ethniques et commerciaux anciens avec cette partie de la péninsule. Le Prophète avait organisé plusieurs campagnes dans la région, conclu des traités avec les dirigeants de maintes villes et tribus et, en outre, reçu des délégations envoyées par nombre d'entre elles.

Lorsque Abū Bakr eut réprimé les révoltes et consolidé son hégémonie en Arabie, il envoya quatre armées de 7 000 hommes en Syrie et livra aux Byzantins plusieurs batailles à l'issue indécise.

Quand ʿUmar devint calife, il nomma Abū ʿUbayda commandant en chef des forces arabes et les Byzantins subirent une écrasante défaite lors de la bataille du Yarmūk. Les Arabes mirent aussitôt leur victoire à profit en

s'emparant des dernières cités syriennes, prenant les villes palestiniennes et la côte sans rencontrer de résistance. Après la conclusion d'une série de traités, Damas capitula en 636, Jérusalem en 638 et Césarée en 640. Malgré tout, les premières années de la conquête n'allèrent pas sans mal, les musulmans éprouvant de nombreuses difficultés à établir leur suprématie en Syrie. De plus, leurs troupes furent durement touchées en 638 par une épidémie de peste à Amwās. Entre-temps, les Byzantins avaient rassemblé leurs armées dans les montagnes voisines du Taurus, et leur flotte continuait à dominer le bassin méditerranéen. Les Arabes durent par conséquent répartir leurs forces dans de nombreux centres et fortifier plusieurs villes côtières, se protégeant ainsi contre toute attaque sérieuse des armées byzantines.

La conquête de l'Égypte

Après la conquête de la Syrie, il était naturel que les Arabes se tournent vers l'Égypte. ʿUmar envoya ʿAmr ibn al-ʿĀs à la tête d'une armée de 4 000 hommes qui suivit la route de la côte et pénétra en Égypte par Rafah, Suez et Al-Farma. Le général reçut ensuite un renfort de 10 000 soldats, vainquit les Byzantins à ʿAyn Shams et à Babylone (le Vieux Caire) avant de s'emparer d'Alexandrie après trois mois de résistance. Ainsi, en 642, toute l'Égypte était occupée. Les forces islamiques poursuivirent alors rapidement leur progression vers l'ouest pour prendre également Barca et Tripoli (642).

La conquête de la Djézireh (haute Mésopotamie) et de l'Arménie

Après la conquête de la Palestine et de la Syrie, les Arabes se tournèrent vers la Djézireh (Al-Jazīra) en raison de son importance stratégique et commerciale. La majorité de la population de la région était araméenne et arabe. Les armées musulmanes marchèrent sur Mosūl à partir du sud de l'Iraq, suivies, deux ans plus tard, par d'autres troupes en provenance de Syrie. Les villes de la Djézireh, dont Ḥarrān, Rāha (Édesse) et Nisibis, tombèrent en 641 et 642.

Les Arabes se mirent alors en route pour l'Arménie où ils subirent toutefois plusieurs revers militaires. Ce n'est qu'en 652 qu'ils réussirent enfin à s'emparer du pays.

La conquête du plateau iranien

À la suite d'une courte pause observée après la conquête de l'Iraq, le calife ʿUmar donna aux forces arabes la permission d'envahir le plateau iranien. Les opérations militaires furent loin d'être aisées ; alors qu'ils avaient combattu, en Iraq, dans un pays qu'ils connaissaient bien et où les tribus arabes locales leur avaient prêté main-forte, le plateau iranien offrait un terrain de bataille au climat et à la culture fort différents. De fait, plusieurs villes leur résistèrent âprement, se révoltèrent contre ces nouveaux maîtres et durent être reconquises.

En 649, les Arabes avaient mené à bien la conquête du plateau iranien mais cinq années leur furent encore nécessaires pour contrôler les principales villes du Khurāsān (le nord-est de l'Iran et le nord de l'Afghanistan actuels) qu'ils attaquèrent pendant le califat d'ʿUthmān.

L'expansion pendant le califat omeyyade

La première vague de conquêtes, pendant les quinze années qui suivirent les rébellions des Bédouins ou « guerres d'apostasie », se traduisit donc par une grande réussite qui dépassa même les objectifs du califat de Médine. Sous les Omeyyades, une deuxième vague lui succéda en direction du nord, de l'ouest et de l'est. Le calife Muʿāwiya fit campagne en Anatolie en 663 et assiégea Constantinople, par terre et par mer, en 668. Cette entreprise échoua toutefois. En 672, les Arabes s'emparaient de l'île de Rhodes, puis de la Crète. Ils tentèrent également de conquérir la Sicile. Néanmoins, l'échec du siège de Constantinople entraîna la fin de la domination arabe sur les îles. En 676, Muʿāwiya chargea ʿUqba ibn Nāfiʿ de conquérir l'Afrique du Nord à partir de Barca. Celui-ci établit, à Qayrawān (Kairouan), le premier poste musulman avancé en Afrique du Nord et ouvrit ainsi la voie à l'invasion de l'ensemble du Maghreb. Cependant, la côte nord-africaine changea plusieurs fois de mains entre les Arabes et les Byzantins, notamment à cause des habitants berbères du Maghreb dont la loyauté oscilla d'un camp à l'autre jusqu'au moment où ils finirent par se soumettre aux Arabes.

De nouvelles conquêtes furent menées sous le règne d'ʿAbd al-Malik et de son fils Walīd, tant à l'est qu'à l'ouest. Le nouveau gouverneur, Mūsā ibn Nuṣayr, consolida la mainmise arabe sur le Maghreb, et son adjoint, Ṭāriq ibn Ziyād, s'empara de Tanger et de Ceuta dans le détroit de Gibraltar. Il fut suivi par Mūsā ibn Nuṣayr qui poursuivit la conquête et envahit l'Ibérie (Espagne) que les Arabes connaissaient sous le nom d'Al-Andalus (Andalousie). Ces avancées furent réalisées pendant les années 710-713,

même si certaines régions devaient demeurer libres jusqu'en 759. En 721, la zone dominée par les musulmans pénétrait profondément à l'intérieur du continent européen, et les Arabes lançaient de nombreuses expéditions en France. En 732, les troupes conquérantes commandées par ʿAbd al-Raḥmān al-Ghāfiqī furent défaites par Charles, « maire du palais » du royaume des Francs, lors de la bataille de Poitiers. À la suite de cet événement, le pape conféra au souverain le titre de « Martel », « marteau de Dieu ».

En Orient, la conquête de la Transoxiane et d'une partie du Turkestan avait été achevée grâce aux efforts de plusieurs gouverneurs dont le plus éminent fut Qutayba ibn Muslim. Bukhārā tomba en 712 et Samarkand en 713. Le Sind fut conquis entre 708 et 713 par le général Muḥammad ibn al-Qāsim al-Thaqafī. Les opérations militaires, les ravitaillements et l'envoi de renforts vers le front oriental étaient dirigés par le gouverneur de l'Iraq, Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafī.

Constantinople fut assiégée une seconde fois en 716, par terre et par mer, au cours d'une campagne menée par le calife Sulaymān ibn ʿAbd al-Malik. Cette fois encore, le siège échoua, et le nouveau calife ʿUmar ibn ʿAbd al-Azīz dut ordonner à son armée de se retirer.

Yazīd ibn al-Muḥallab, gouverneur de l'Iraq et d'Orient, parvint à reprendre les provinces de la mer Caspienne — le Quhistān, le Jurjān et le Ṭabaristān. Néanmoins, la soumission de certains de ces territoires, notamment du troisième, resta uniquement symbolique, et Yazīd se contenta d'y lever un tribut annuel.

Au début du viiie siècle, l'hégémonie du pouvoir central commença à montrer des signes de faiblesse en divers endroits. Au Maghreb, les Berbères se rebellèrent et vainquirent les musulmans au cours de la bataille d'Al-Ashraf, en 741, mais le calife Hishām ibn ʿAbd al-Malik réussit à reprendre la région en main. Les Berbères manifestèrent toutefois leur opposition au régime omeyyade en adhérant à une secte de l'islam, le khārijisme, et plus particulièrement à son rite ibāḍite.

À cette époque, le contrôle de l'Andalousie fut sérieusement menacé par des querelles survenues entre les Arabes eux-mêmes, mais le calife Hishām prit conscience de la situation en 742 et y envoya un nouveau gouverneur pour rétablir l'autorité des Omeyyades.

En Transoxiane, les souverains locaux de Ferghāna et de Kush rompirent la paix avec les musulmans et des révoltes éclatèrent dans le Sind. C'est ainsi que se termina la deuxième vague de conquêtes : il était désormais nécessaire pour l'État islamique de consolider son autorité sur ses territoires plutôt que de chercher à s'étendre davantage.

Pour la première fois de l'Histoire, les Arabes avaient été capables de conquérir toutes les régions de l'Asie occidentale et d'annexer l'Afrique du Nord, l'Andalousie, la Transoxiane, le Turkestan et le Sind. Ce faisant, ils

avaient créé un environnement géographique favorable à l'expansion d'une civilisation commune, sous l'égide de l'islam mais en aucun cas limitée aux seuls musulmans (carte 12).

Bibliographie

Abu Zakariyyā al-Azdī. 1967. *Tārīkh al-Mawṣil* [Histoire de Mossoul]. Le Caire.

Al-ᶜAli S. 1955. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-ᶜArab* [Conférences sur l'histoire des Arabes]. Bagdhād.

ᶜAli J. 1961. *Tārīkh al-ᶜArab fi l-Islām* [Histoire des Arabes dans l'islam]. Bagdhād.

Arnold T. 1924. *The caliphate*. Oxford.

Al-Balādhurī. s. d., 1974, 1979, 1983. *Anṣāb al-Ashrāf* [Lignées de la noblesse]. 5 vol. Le Caire/Beyrouth/Jérusalem.

Al-Buldān Futūḥ 1966. *Conquests of the lands*. Leyde (rééd., Le Caire, 1956).

Al-Dīnāwarī. 1888. *Kitāb al-Akhbār al-Ṭiwāl* [Livre des longs comptes rendus]. Leyde.

Al-Ṭabarī 1881. *Tārīkh al-Rusul wa l-Mulūk* [La chronique des prophètes et des rois]. Leyde (rééd., Le Caire, 1986) ; trad. française H. Zotenberg. *Chronique*. Paris, 1867–1874 et 1980.

Al-Wāqidī 1989. *Kitāb al-Ridda* [Le livre de l'apostasie]. Paris.

Donner F. 1981. *The early Islamic conquests*. Princeton.

Duri A. 1960. *Muqaddima fi Tārīkh Sadr al-Islām* [Introduction à l'histoire du pays de l'islam]. Beyrouth.

Gibb H. 1923. *The Arab conquest of Central Asia*. Londres.

Ibn ᶜAbd al-Hakam. 1914, 1922, 1948. *Kitāb Futūḥ Miṣrwa l-Maghrib wa l-Andalus* ; texte arabe H. Massé (dir. publ.). *Le livre de la conquête de l'Égypte, du Maghreb et de l'Espagne*. Le Caire, 1914 ; texte arabe C. C. Torrey (dir. publ.). *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*. New Haven, Yale University Press, 1922 ; trad. française partielle accompagnée d'extraits du texte arabe A. Gateau (dir. publ. et trad.). *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Alger, 1948.

Ibn al-Athir. 1851–1876. *Al-Kāmil fi l-Tārīkh* [La perfection dans les chroniques]. Leyde (rééd., Beyrouth, 1987).

Ibn Aᶜtham al-Kūfī. 1300 de l'hégire/1883 apr. J.-C. *Al-Futūḥ* [Les conquêtes] ; trad. persane, Bombay ; texte arabe, Beyrouth, 1986.

Ibn Hishām. 1955. *Al-Sira al-Nabawiyya* [La vie du Prophète]. Le Caire.

Ibn Idhārī. 1948–1951. *Al-Bayan al-Mughrib* [L'élucidation merveilleuse]. Leyde.

Ibn Isḥāq. 1976. *Al-Maghāzī wa l-Siyar* [Faits d'armes et biographies]. Rabat.

Ibn Khayyāṭ K. 1967. *Kitāb al-Tārīkh* [Livre des chroniques]. Najaf.

Ibn Saᶜd. 1960. *Tabaqāt* [Catégories]. Beyrouth.

Ibn Sallām. 1353 de l'hégire/1934 apr. J.-C. *Kitāb al-Amwāl* [Livre de la richesse]. Le Caire.

Lévi-Provençal E. 1950. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris.

Lewis B. 1950. *The Arabs in history*. Londres.

Mantran R. 1967. *L'Expansion musulmane, VIIe–IXe siècle.* Paris.

Shaban M. A. 1971. *Islamic history*. Vol. I. Cambridge.

Shoufany E. 1972. *Al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*. Toronto.

ᶜUrwa ibn al-Zubayr. 1982. *Maghāzī* [Faits d'armes]. Riyad.

Yaḥyā ibn Ādam al-Qurashī. 1958. *Kitāb al-Kharāj* [Livre des impôts]. Leyde.

Yāqūt al-Rumi. 1866–1873. *Mu'jam al-Buldan* [Abrégé des pays]. Leipzig.

— 1907–1931. *Irshād al-Arīb ilā Maārifat al-Adīb* [Instructions sur l'art d'apprendre pour une personne cultivée]. Leyde.

17.2
L'expansion arabe dans le monde musulman

Saleh Ahmed Al-Ali

La fondation de villes nouvelles

Les premières grandes victoires des Arabes leur permirent d'annexer de vastes et riches régions à leur nouvel État, de sorte que la nécessité se fit sentir de fonder des agglomérations fixes, afin que des armées permanentes puissent tenir garnison dans les territoires conquis. Les soldats étant susceptibles de perdre contact avec leur foyer d'origine et de s'installer définitivement dans les régions occupées, ces centres étaient édifiés dans des zones frontalières où le climat convenait aux Arabes et à leurs chameaux. Il s'agit de Baṣra et Kūfa, respectivement dans le sud et dans le centre de l'Iraq, d'Al-Fusṭāṭ, à la pointe du delta du Nil, en Égypte, de Jawatha, dans l'archipel de Bahreïn, et d'Al-Jābiyah, en Syrie. Si les deux derniers ne conservèrent pas longtemps leur importance, les trois autres prirent de l'envergure au fil du temps. ʿUmar considérait également Médine, la capitale du califat, comme l'un de ces centres. Ils furent appelés *amṣār*, pluriel du mot *miṣr* qui signifie « ville ».

L'organisation des nouvelles cités

Les nouvelles cités furent fondées à peu près à la même époque dans les diverses régions où les Arabes avaient assis leur autorité. Bien que séparées par de grandes distances, elles présentaient le même type de plan et d'organisation. Chacune d'entre elles était édifiée à proximité d'une ville déjà existante : Ubulla pour Baṣra, Ḥīra pour Kūfa et Héliopolis pour Fusṭāṭ. Sièges administratifs des régions conquises par l'armée, elles étaient chargées de faire régner la loi et de repousser les frontières. Leur population arabe était en majorité originaire de diverses régions de la péninsule Arabique qui avaient pris part aux conquêtes.

Ces villes nouvelles étaient des camps militaires permanents, des centres administratifs et des colonies où se déroulaient des activités sociales, économiques et intellectuelles sous l'égide de l'État islamique. L'arabe devint la langue véhiculaire de tous leurs habitants dont beaucoup étaient déjà d'origine arabe.

Au cœur de chaque cité se trouvaient la mosquée, assez grande pour accueillir tous les fidèles et flanquée d'une vaste place, ainsi qu'un espace réservé pour la résidence du gouverneur et les quelques services officiels associés à son activité. C'étaient là les seuls bâtiments publics. À l'origine, il s'agissait de simples constructions en torchis, en briques séchées au soleil et en roseaux. Au début de la période omeyyade, toutefois, de hauts murs vinrent entourer ces bâtiments, et des colonnades raffinées s'y ajoutèrent. En sus de fournir l'espace nécessaire aux prières, tout particulièrement à celles du vendredi, la mosquée remplissait des fonctions variées : elle était utilisée par le *qāḍī* pour rendre la justice et par le gouverneur pour émettre des instructions et des ordres de caractère public ; elle pouvait également servir de quartier général militaire pour le gouverneur ; en outre, elle accueillait des récitations poétiques et des rassemblements politiques.

Plusieurs grandes rues partaient de la place de la mosquée et conduisaient aux portes de la ville en traversant un dédale de ruelles et de venelles. Les terrains situés entre ces voies principales et les rues transversales étaient attribués aux différents clans, chacun de ces quartiers portant le nom du clan qui l'occupait. Des parcelles individuelles étaient ensuite réparties entre les membres des clans pour y bâtir leurs propres maisons, d'abord en boue et roseaux et, plus tard, en briques séchées au soleil. Le clan conservait la propriété du lotissement même si, souvent, une partie de ses membres émigrait dans d'autres villes et la population tendait à se mélanger. Les quartiers gardèrent leur nom clanique pendant des siècles, malgré l'afflux de nouveaux arrivants qui n'étaient pas apparentés au clan en question ou le déclin qu'entraînait le départ en masse de ses membres.

La population non arabe des nouvelles cités

Dès leur fondation, ces cités furent également habitées par des non-Arabes dont une partie étaient des soldats étrangers engagés dans les forces arabes comme les Asāwira et les Sayābija à Baṣra, les Ḥamrā' al-Daylām à Kūfa et les Ḥamrā᾽ à Fusṭāṭ.

D'autres non-Arabes affluaient dans ces centres à la recherche d'un travail ou de la fortune. Ils s'installaient principalement autour des marchés et finirent donc par être surnommés « gens du *sūq'* », par opposition aux Arabes qui étaient les « gens de la mosquée ». Ils rendaient beaucoup de services dans la cité. Nombre d'entre eux devinrent musulmans et tissèrent des liens avec les Arabes dans la vie économique, sociale et intellectuelle. Certains accédèrent à la richesse et atteignirent un rang élevé dans les études religieuses, mais les Arabes les considéraient généralement avec méfiance, voire avec mépris. En outre, ils n'étaient pas inscrits sur le registre des

traitements et des donations et se trouvaient donc privés de la sécurité dont jouissaient les Arabes, ce qui provoquait en ville une tension aiguë, partant une menace pour la stabilité et l'ordre.

L'arrivée des non-Arabes n'altéra pas le rôle fondamental de la cité qui demeurait un centre des armées arabes musulmanes. Sa nature complexe, à la fois arabe, militaire et islamique, la distinguait nettement des villes arabes antérieures.

L'organisation financière

Les soldats arabes recevaient une solde annuelle et des rations mensuelles de la part de l'État. Le traitement pouvait aller de 200 dirhams, en Iraq, et de 20 dīnārs, en Syrie et en Égypte, à 2 500 dirhams ou 200 dīnārs par an. Au niveau le plus bas de la hiérarchie militaire, il mettait les combattants à l'abri de la pauvreté tandis qu'au rang le plus élevé, la somme était une marque d'estime qui, quoique considérable, ne représentait en aucun cas une fortune.

Les dépenses étaient financées par les revenus des provinces qu'avait conquises chaque ville. Ce système entraîna un appauvrissement des zones rurales et une accumulation de richesses dans les cités qui devinrent des centres économiques importants grâce à l'industrie et au commerce. On assista ainsi à la naissance d'une classe de gens fortunés et au développement d'un marché dont la population rurale demeurait toutefois exclue.

Le statut de la langue et de la culture arabes dans les nouvelles cités

Le fait que, dans les nouvelles cités, l'écrasante majorité de la population était arabe contribuait à renforcer la position privilégiée occupée par la langue et les activités sociales, politiques et culturelles arabes. En outre, un grand prestige était conféré à l'idiome car c'était la langue du Coran, des rites islamiques, des tribunaux et de l'élite politique. Souple et doté d'un riche vocabulaire, il finit par être adopté en tant que langue véhiculaire dans de vastes parties de l'Empire, à la fois pour l'expression littéraire et l'usage quotidien. D'autres facteurs ont également contribué à la propagation de l'arabe dans l'ensemble des territoires soumis à l'autorité de l'État islamique, où il était parlé par de nombreux habitants et employé comme unique langue écrite par les intellectuels.

Les Arabes qui s'installèrent dans ces villes y apportèrent leurs coutumes variées, formant un univers fait d'émotions, de sentiments, de proverbes, de maximes, de contes et de poésie. Grâce à la liberté accordée par l'État, ils eurent l'occasion d'élargir leurs horizons et de côtoyer des peuples appar-

tenant à d'autres cultures. C'est ainsi que leur langue devint un moyen d'expression extrêmement répandu et prit rang parmi les langues porteuses de culture et de savoir. On vit apparaître des érudits qui devaient leur réussite à l'intérêt traditionnel des Arabes pour les humanités et à l'attitude de l'État islamique, qui favorisait les recherches intellectuelles, de même qu'à un système de financement qui garantissait un niveau de vie minimal acceptable aux colons arabes. À cela s'ajoutait le fait que les périodes de service militaire étaient relativement courtes, chaque homme n'étant appelé sous les drapeaux que pour le temps d'une seule saison tous les trois ans.

Les études islamiques

L'importance du Coran était telle qu'on l'étudiait sous tous ses aspects, un phénomène qui donna rapidement naissance à des sciences coraniques telles que la récitation, l'étymologie et l'interprétation. D'autres études portaient sur diverses facettes de l'islam, notamment les déclarations du Prophète et les événements de sa vie, la jurisprudence, etc. Certes, ces sujets étaient étudiés par des érudits non arabes aussi bien qu'arabes, mais une compréhension approfondie de la langue devint la condition principale de ces recherches. Pour toutes ces raisons, l'emploi de l'idiome se répandit et renforça le lien entre l'arabisme et les principes universels de l'islam. Aussi, au fil du temps, l'ascendance arabe perdit-elle de l'importance, tandis qu'une vision plus humaine et plus universaliste s'imposait progressivement (illustrations 107 à 109).

La multiplication des bases militaires arabes

L'expansion de l'État islamique nécessita la création de nouvelles bases militaires pour les soldats arabes. Elles furent établies dans des endroits sûrs mais peu éloignés des confins les plus vulnérables de l'Empire. La Syrie, dont les frontières et les rivages nord étaient menacés par les Byzantins, fut la première région à en accueillir. On les vit d'abord apparaître à Damas et à Ḥimṣ ainsi qu'en Palestine, puis à Qinnasrīn et, par la suite, dans la province de la Djézireh et les régions septentrionales de Rāha (Édesse), Raqqa, Mosūl et Ardabīl.

À l'est, les armées tenaient garnison dans divers centres comme Qazwīn, Marāgha et Tabrīz, en Azerbaïdjan, ainsi que Rayy, Iṣfahān, Māsbadhān et Karaj. D'autres bases suivirent à Qom, à Jurjān et à Shīrāz, mais plus importantes encore furent les garnisons arabes du Khurāsān, fondées au

milieu du règne de Muʿāwiya (673) lorsque les armées arabes y furent dépêchées pour consolider l'autorité du califat et pénétrer en Transoxiane. Les troupes, fortes de 50 000 hommes et de leur famille, prirent principalement leur cantonnement à Marw (Merv), à Nīshāpūr, à Ṭūs, à Marw-al-Rūdh, à Herāt et, plus tard, à Balkh. Après une autre vague d'expansion, Bukhārā et Samarkand servirent de garnisons militaires aux forces arabes venues des villes pour garder et étendre les frontières de l'État islamique.

En Afrique du Nord, les Arabes établirent leur camp militaire à Qayrawān (Kairouan) au début du califat omeyyade et, lorsque l'Espagne s'ajouta à leurs possessions, ils s'installèrent dans de nombreux centres dont les principaux étaient Cordoue et Séville.

La multiplication des noyaux urbains soulagea la pression démographique qui s'exerçait sur les premières villes. Les nouveaux colons conservaient des liens culturels avec les endroits d'où ils venaient, certains continuant même à y posséder des biens. En outre, ils suivaient le même modèle d'organisation et recevaient toujours leurs soldes mensuelles et annuelles. Ils gardaient également leur organisation et leurs structures tribales, ainsi que leur langue, leurs idées et la religion islamique, même s'ils finirent par adopter également certains traits caractéristiques des civilisations non arabes qui les entouraient.

Bien qu'encore appelées *amṣār* (« villes »), les bases où les Arabes s'implantèrent pendant leur seconde vague de migration étaient d'anciens centres urbains peuplés par une majorité d'habitants non arabes qui conservaient leurs maisons et leur mode de vie. À cet égard, elles différaient des premières cités qui avaient été des agglomérations nouvelles où les Arabes n'avaient pas forgé de liens étroits avec les indigènes.

Les armées arabes du Khurāsān participèrent aux événements politiques qui marquèrent la fin du califat omeyyade. Elles répondirent à l'appel des différentes parties qui, en Iraq, s'opposaient aux Omeyyades et jouèrent un rôle décisif dans l'insurrection qui vit les ʿAbbāssides accéder au pouvoir.

Si, au début, les nouvelles colonies ne jouirent pas d'une vie intellectuelle aussi active que celle des anciennes cités, elles commencèrent à rivaliser avec ces dernières pendant les premières années du règne de la dynastie ʿabbāsside. Quoi qu'il en soit, malgré leur disparité géographique, ces centres présentaient certains traits communs, à savoir un fort attachement à la langue arabe et le souci de maintenir et de propager l'islam.

Bibliographie

Abu al-Faraj al-Iṣfahānī. 1871-1900. *Kitāb al-Aghānī* [Le livre des chants]. 20 vol. Būlāq, 1284–1285 de l'hégire/1871–1872 apr. J.-C. ; vol. XXI, Leyde, 1306 de l'hégire/1888 apr. J.-C. ; index, Leyde, 1900.

Al-ᶜAlī S. 1969. *Al-Tanẓīmat al-Ijtimāᶜiyya wa l-Iqtisādiyya fi l-Baṣra fi l-Qarn al-Awwal al-Ḥijrī* [La constitution sociale et économique à Baṣra au premier siècle de l'ère islamique]. Beyrouth.

— 1988. *Al-Dawla fīᶜAhd al-Rasūl* [L'État au temps du Prophète]. Bagdhād.

— 1989. *Dirāsāt fi l-Idāra al-Islāmiyya* [Les études dans l'administration islamique]. Bagdhād.

Al-Balādhurī. *Ansāb al-Ashrāf* [Les lignées de la noblesse]. Vol. II, Greif Swold, 1883 ; vol. V, Jérusalem, 1936 (réimp., 1983) ; vol. IV, B, Jérusalem, 1938 ; vol. IV, partie 3, Beyrouth, 1978.

Al-Jāḥiẓ. 1933. *Rasāʾil* [Épîtres]. Le Caire.

— 1938-1947. *Al-Ḥayawān* [Les animaux]. Le Caire.

— 1948. *Al-Bayān wa l-Tabyīn* [Preuve et démonstration]. Le Caire.

— 1958. *Al-Bukhalāʾ* [Les avares]. Le Caire.

Al-Jahshiyārī. 1938. *Kitāb al-Wuzarāʾ wa l-Kuttāb* [Le livre des vizirs et des scribes]. Le Caire.

Al-Kindī. 1959. *Kitāb al-Umarāʾ wa Kitāb al-Quḍāt* [Le livre des émirs et le livre des juges]. Beyrouth.

Al-Masᶜūdī. 1861–1877. *Murūj al-Dhahab* ; texte arabe avec trad. française C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, *Les Prairies d'or* ; texte arabe révisé par C. Pellat, Beyrouth, 1965 (réimp., Beyrouth, 1987).

Al-Mubarrad. 1874. *Al-Kāmil* [L'Être parfait]. Leipzig.

Al-Shāfᶜī. 1983. *Kitāb al-Umm* [Le livre de la mère]. Beyrouth.

Al-Shīrāzī. 1981. *Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ* [Les grades des juristes]. Beyrouth.

Al-Ṭabarī. 1881. *Tārīkh al-Rusul wa l-Mulūk* [La chronique des prophètes et des rois]. Leyde (rééd., Le Caire, 1986) ; trad. française H. Zotenberg, *Chronique*, Paris, 1867–1874 et 1980.

Al-Yaᶜqūbī. 1969. *Tārīkh* [Chronique]. Leyde.

Al-Zubayr Ibn Bakkār. 1972. *Al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt* [Récits sur des questions favorisées]. Bagdhād.

DENNETT D. B. 1950. *Conversion and the poll tax in early Islam*. Cambridge.

DURI A. 1960. *Muqaddima fī Tārīkh Ṣadr al-Islām* [Introduction à l'histoire du pays de l'islam]. Beyrouth.

FAIṢAL S. H. 1978. *Al-Mujtamaʿāt al-Islāmiyya* [Les sociétés islamiques]. Beyrouth.

GIBB H. 1969. *Mohammedanism*. Londres.

IBN ʿABD RABBIH. 1940. *Al-ʿIqd al-Farīd* [L'incomparable collier]. Le Caire.

IBN ʿASĀKIR. 1333 de l'hégire/1915 apr. J.-C. *Tārīkh Dimashq* [Histoire de Damas]. Damas.

IBN AL-ATHĪR. 1851–1876. *Al-Kāmil fi l-Tārīkh* [La perfection dans les chroniques]. Leyde (rééd., Beyrouth, 1987).

IBN DURAYD. 1854. *Al-Ishtiqāq* [Étymologie]. Göttingen (rééd., Le Caire, 1958).

IBN KHALDŪN. 1886. *Al-Muqaddima* [Introduction à l'histoire]. Beyrouth (rééd., Le Caire, 1958) ; trad. anglaise F. Rosenthal. *The Muqaddimah*. 3 vol. Princeton, 1958 (réimp., 1967).

IBN AL-NADĪM. 1347 de l'hégire/1929 apr. J.-C. *Kitāb al-Fihrist* [Le livre du catalogue]. Le Caire ; trad. anglaise B. Dodge. *The Fihrist of al-Nadīm*. 2 vol. New York, 1970.

IBN QUTAYBA. 1904. *Kitāb al-Shiʿr wa l-Shuʿarā* [Le livre de la poésie et des poètes]. Leyde ; texte arabe de l'introduction édité avec la traduction française de M. Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Qotaïba : introduction au Livre de la poésie et des poètes.* Paris, 1947.

— 1925. *ʿUyūn al-Akhbār* [Les sources des récits]. Le Caire.

—. 1931. *Sharḥ Adab al-Kātib* [Glose sur la culture du scribe]. Le Caire.

JUYNBOLL O. H. A. (dir. publ.). 1982. *Studies on the first century of Islamic society*, Carbondale (Illinois).

MORONY M. 1983. *Iraq after the Muslim conquest*. Princeton.

SAUNDERS J. J. 1965. *A history of medieval Islam*. Londres.

UDOVITCH A. L. (dir. publ.). 1981. *Studies in economic and social history*. Princeton.

WĀKI 1947. *Akhbār al-Quḍāt* [Récits sur les juges]. Le Caire.

WELLHAUSEN J. 1902. *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin ; trad. anglaise, *The Arab kingdom and its fall*. Calcutta, 1927.

17.3
La renaissance iranienne et l'essor de la langue et de la littérature nationales

Ehsan Yarshater

La fin d'un empire et le déclin d'une culture religieuse

Pour apprécier la renaissance culturelle persane après la conquête islamique, il est nécessaire de rappeler ce qui, à la suite de cette invasion, avait décliné ou disparu, ce que les Perses ont fait entre la mort de leur civilisation et sa renaissance et, enfin, les circonstances et les caractéristiques du nouvel essor. La Perse subit une défaite décisive face aux armées arabes musulmanes en 642, à la bataille de Nahāwand, surnommée « victoire des victoires » (*fatḥ al-futūḥ*) par les Arabes. Cette déroute sonna le glas d'un empire puissant que les Arabes considéraient depuis des siècles avec une crainte mêlée d'admiration. En une dizaine d'années, les provinces perses succombèrent les unes après les autres. L'assassinat peu glorieux du dernier « roi des rois » en fuite, Yazdgard III, par un meunier en 652, scella le destin de la longue dynastie des Sassanides (224–652) et de l'une des superpuissances de l'époque (l'autre étant l'Empire byzantin). La conquête arabe mit également fin à l'hégémonie de la puissante Église zoroastrienne qui avait tenu le pays sous son emprise en étroit tandem avec les Sassanides.

Au moment où naissait l'islam, la Perse était considérablement affaiblie par les guerres interminables qui l'opposaient à Byzance, par la lourdeur des impôts (dont l'aristocratie et le clergé étaient exempts) et par les abus de pouvoir de la famille royale et des autorités ecclésiastiques. Drapés dans une pompe et dans un luxe inutile et prétentieux, les derniers Sassanides présentaient au monde extérieur la splendeur vide d'une coquille brillante ; l'invasion arabe brisa cette enveloppe et révéla au grand jour l'épuisement du régime. Les querelles intestines et les rivalités entre les grandes familles féodales avaient quasiment paralysé les rouages de l'État, et le pays se trouvait au bord d'un soulèvement social.

L'avènement de l'islam en Perse et la transformation de la société persane

L'islam arriva au moment opportun, avec un fervent message spirituel porté par une armée courageuse et dévouée. La combinaison irrésistible se révéla et le processus de conversion s'amorça rapidement. Certains furent convertis par la persuasion, parfois sous la contrainte de la guerre. En Transoxiane et au Khurāsān, par exemple, où les habitants de quelques-unes des principales cités opposèrent une résistance armée et se rebellèrent après la défaite, l'islam fut souvent imposé. Si, à l'instar des juifs et des chrétiens, les zoroastriens finirent par être traités comme des « gens du Livre (divin) » et se virent par conséquent autorisés à conserver leur religion tout en jouissant d'une protection moyennant le paiement d'une capitation, leur conversion à l'islam, surtout dans les centres urbains, se poursuivit et prit de l'ampleur avec le temps. L'attitude de plus en plus négative et humiliante adoptée par les autorités à l'égard de ceux qui choisissaient de rester fidèles à leur foi (comme le fait de leur refuser l'accès aux emplois publics, d'appliquer de moindres sanctions aux délits commis contre eux et de favoriser, en matière d'héritage, ceux qui, au sein d'une même famille, s'étaient convertis au détriment des autres) accéléra le phénomène. En un siècle, le pays revêtit un visage islamique, en tout cas dans les villes.

Néanmoins, certains choisirent d'émigrer en Inde, afin d'échapper aux vexations qui leur étaient infligées ; leurs descendants sont les Parsis d'Inde et du Pakistan, qui ont conservé les textes religieux et les rituels du zoroastrisme et continuent de maintenir des rapports réguliers avec leurs coreligionnaires demeurés en Perse. Dans la campagne et dans les régions reculées, la population supporta plus longtemps les épreuves qu'entraînait la fidélité à ses convictions. La province du Fārs, berceau des Sassanides, comptait encore une importante population zoroastrienne au X^e siècle, et des poches de fidèles subsistent de nos jours dans les provinces de Yazd et de Kirmān où la tradition zoroastrienne demeure vivace. Parmi les convertis, nombreux furent ceux qui éprouvèrent le besoin de s'attacher, conformément à une coutume arabe préislamique, à une tribu ou à un clan arabe et d'en devenir les *mawālī* (clients), afin d'en obtenir la protection et de prendre place dans la société. Le nombre de ces clients grandit rapidement et ils ne tardèrent pas à représenter une force majeure dans l'arène culturelle et politique de l'islam.

Simultanément, la langue des conquérants, le Coran et les prières quotidiennes s'imposèrent dans l'élite persane. Sous Al-Ḥajjāj Yūsuf, gouverneur d'Iran et d'Iraq (661–714), l'écriture arabe remplaça l'alphabet pehlevi dans les services administratifs (*dīwān*), ce qui ouvrit la voie à une adoption plus générale du système d'écriture arabe.

La conversion à l'islam se traduisit par une évolution fondamentale des coutumes, des principes et du comportement religieux des anciens zoroastriens. Leur dieu Ahura Mazdā fit place au tout-puissant Allāh dont l'unité absolue ne tolérait aucun partenaire ; Ahriman, le prince des ténèbres, perdit son autonomie pour être remplacé par Satan, une créature de Dieu, dans la conscience populaire ; les temples du feu se virent supplantés par les mosquées ; le jeûne, autrefois considéré comme une pratique démoniaque (la faim étant une création d'Ahriman), et le pèlerinage à la Mecque devinrent des obligations pour les fidèles, qui désormais se tournaient vers la ville sainte, afin de s'acquitter de leurs prières quotidiennes et enterraient leurs morts au lieu de les exposer aux oiseaux de proie ; les éléments (le feu, l'eau, la terre et l'air) perdirent leur nature sacrée et les chiens, qui étaient les animaux favoris des zoroastriens et dont la présence était nécessaire pendant certaines cérémonies religieuses, finirent par être considérés comme rituellement impurs. Le clergé zoroastrien, jadis principal dépositaire de la tradition et du savoir persans, perdit son autorité ; tout ce qui s'apparentait au mazdéisme manichéen ou à la religion des mages finit par devenir suspect. Les Perses commencèrent à prêcher l'islam et à participer à ses guerres saintes.

La vie culturelle subit elle aussi de profondes transformations. Les livres en pehlevi, dont l'écriture n'était désormais plus comprise, tombèrent en désuétude, et, de ce fait, une relation essentielle avec le passé perse se trouva rompue, ce qui contribua à rapprocher encore la Perse de l'orbite islamique. Les emprunts à l'arabe se multiplièrent, pénétrant d'abord dans la sphère religieuse et administrative avant de s'étendre à tous les domaines. Les Perses écrivirent de la poésie arabe et les modèles métriques de la versification persane furent adaptés aux mètres quantitatifs arabes. La critique érudite se mit à juger les œuvres des arts littéraires en prenant pour référence la prosodie et la rhétorique arabes (illustration 109).

La participation persane à l'évolution de la civilisation islamique

Après avoir embrassé l'islam, les Perses se consacrèrent à consolider ses bases, afin de l'adapter aux besoins intellectuels, théologiques et juridiques des peuples plus raffinés du Moyen-Orient, comme le firent également les musulmans lettrés d'Iraq, de Syrie, d'Afrique du Nord et d'Espagne. Ils traduisirent leurs grandes œuvres littéraires et historiques en arabe, notamment le *Khwadāy-nāmag*, récit de l'histoire nationale et des légendes perses, le *Kalīla wa Dimna*, recueil de fables populaires d'origine indienne (illustrations 210 et 211), de nombreux romans historiques et ouvrages de

spiritualité, des livres sur le savoir-vivre et l'étiquette royale et, enfin, des traités scientifiques. Ils s'employèrent également à faire progresser l'enseignement islamique. Dans la période initiale et à l'âge classique, la liste des savants islamiques abonde en noms d'érudits de souche persane (Yarshater, 1998, pp. 4 et suiv., pp. 54 et suiv.). Leur prépondérance était telle qu'Ibn Khaldūn, célèbre historien arabe du XIV^e^ siècle, a conclu que la plupart des érudits musulmans dans les domaines de la religion et des sciences intellectuelles étaient persans (*ᶜajam*) et que si un savant était d'origine arabe, il était persan de langue et d'éducation et avait eu des professeurs persans, ceci en dépit du fait que l'islam avait pris naissance dans un milieu arabe et que son fondateur était un Arabe (Ibn Khaldūn, 1958, vol. III, p. 311). De même, un spécialiste contemporain de l'islam a écrit : « En dernière analyse, je crois impossible de nier que l'islam doit davantage à ses convertis non arabes recrutés parmi les populations vaincues qu'à la poignée de membres des tribus arabes victorieuses, et c'est un truisme valable pour le "centre" aussi bien que pour la "périphérie". […] L'islam en tant que religion et théorie politique doit, en premier lieu, rendre grâce à ses *mawālī* pour ce qu'il est devenu » (Juynboll, p. 483). La contribution des Perses à la propagation de la cause de l'islam et à l'enrichissement de sa culture (Browne, 1902–1924, vol. I, pp. 251 et suiv.) est considérable, en dehors même du simple nombre de leurs érudits (Brinner, dans *EI2*, vol. I, p. 112 ; Hodgson, p. 446 ; Yarshater, 1998, pp. 90–94), si l'on en juge par la liste des sommités intellectuelles islamiques d'origine perse : ᶜAbd al-Hamīd Kātib, fondateur du style épistolaire arabe et « père de la prose arabe » (Qādī, 1992, p. 223) ; Ibn al-Muqaffaᶜ (mort en 756), écrivain, traducteur, théoricien politique et pionnier de la prose littéraire arabe (Latham, 1990, pp. 154–164 ; Latham, dans *EIr*, vol. VIII ; Shaked, 1984, pp. 31–40) ; Ibn Isḥāq (mort en 767), biographe du Prophète (Gillepsie, 1970) ; Abū Ḥanīfa (mort en 767), juriste éminent et fondateur de l'école ḥanafite de droit islamique ; Sībawayhi (mort en 793 ?), le plus important des premiers grammairiens de l'arabe ; Muḥammud Khwārazmī (mort en 847), célèbre géographe et mathématicien, père de l'algèbre ; Ibrāhīm Mawsilī (mort en 804) et son fils Isḥāq (mort en 850), grands musiciens ; Ibn Qutayba (mort en 887), éminent érudit et littérateur ; Bāyazīd (mort en 875), Junayd (mort en 910) et Ḥallāj (mort en 922), mystiques de renom ; Muḥammad ibn Jarīr Ṭabarī (mort en 923), auteur de la plus grande œuvre historique en arabe ; Rhazès (Abū Bakr al-Rāzī, mort en 925), éminent médecin et philosophe ; Ibn Sīnā (Avicenne, mort en 1037), le plus grand médecin (auteur du *Canon de la médecine*) et le plus grand philosophe du monde islamique ; Abū Rayhān al-Bīrūnī (mort après 1050), savant et polygraphe de l'islam ; Al-Ghazālī (mort en 1111), le plus influent des théologiens islamiques ; enfin, les auteurs des six séries canoniques sunnites d'*ḥadīth* (Ṣafā, 1953–1992, vol. I, p. 74). Il faut

néanmoins reconnaître que la foi commune des musulmans et l'emploi, par les érudits, de l'arabe comme lingua franca ont eu tendance à estomper les différences nationales et régionales entre les intellectuels.

L'islamisation de la Perse et la participation active de ses habitants à la construction et à la promotion de la civilisation islamique naissante donnent à penser que le pays aurait pu, comme la Syrie, l'Iraq et l'Égypte, être absorbé par le monde arabe, abandonner ses traditions propres et renoncer à son identité culturelle. Cependant il n'en fut rien. La Perse se redressa, sinon politiquement, du moins d'un point de vue culturel et linguistique et, ce faisant, jeta les fondations d'une nouvelle phase de la civilisation islamique.

Le renouveau du persan et la reprise de l'activité littéraire

La renaissance persane eut lieu au IX^e siècle, presque 200 ans après la chute de l'Empire sassanide. Un attachement à l'héritage national et une fierté inspirée par un passé présent dans les mémoires avaient persisté. Ces sentiments éclataient parfois au grand jour, défiant l'arabisation et le nivellement auxquels aspirait l'islam. Cet orgueil national se manifesta notamment dans l'attitude et l'orientation culturelles de certains secrétaires (*kātib*) et administrateurs persans du *dīwān*, en particulier pendant la période que l'on a appelée l'« âge d'or de l'islam » (749 – 847) (Masᶜūdī, 1965 – 1979, paragraphes 585 et 630 ; Masᶜūdī, 1894, pp. 87 et 100 ; Barthold, 1968, p. 197 ; Gibb, 1953, pp. 63 – 64). Dans un long passage désapprobateur de son traité, Jāḥiẓ, célèbre écrivain du X^e siècle, a accusé ces secrétaires de n'étudier et de ne priser que l'œuvre des sages sassanides, de dédaigner les sciences islamiques et de mépriser les traditions arabes (Jāḥiẓ, 1988, pp. 122 – 125 ; Bosworth, dans *EIr*, vol. I, p 91 ; Qādī, 1992, p. 238). Cette tendance est également illustrée par le mouvement de la *shuᶜūbiyya* qui, du VIII^e au X^e siècle, chercha à démontrer la supériorité des non-Arabes, en particulier celle des Perses, sur les Arabes en exaltant les vertus des premiers et en insistant sur les défauts des derniers (Goldziher, 1967 – 1971, vol. I, pp. 137 – 198 ; Gibb, 1953, pp. 62 – 73).

Plusieurs événements eurent un effet décisif sur l'inspiration et le renforcement de ces sentiments. L'un d'entre eux fut l'action menée par Abū Muslim et le succès remarquable qu'il remporta en renversant le califat omeyyade en 749 et en menant la révolution ᶜabbāsside à bien. Les Omeyyades incarnaient l'hégémonie arabe et étaient accusés de traiter les musulmans non arabes comme des citoyens de rang inférieur, contrairement aux prescriptions du Coran. Les propagandistes ᶜabbāssides proposaient une

vision plus large de l'islam et promettaient de meilleures perspectives aux *mawālī*. Quoique pluriethnique, l'armée qui écrasa les Omeyyades comptait de nombreux Khurāsāniens dans ses rangs (Jāḥiẓ, 1948, vol. III, p. 366 ; Sharon, 1983, pp. 19 et suiv.) et utilisait le persan comme langue de communication (Ṭabarī, 1879–1901, III/1, pp. 50 et suiv. ; Daniel, 1979, p. 74, Sharon, 1983, p. 67 ; Levy, 1953, p. 74). La victoire retentissante d'Abū Muslim et l'accession au pouvoir des ʿAbbāssides, qui se méfiaient des fidélités tribales (Ṭabarī, 1879-1901, vol. III, partie 1, pp. 25, 414, 444 ; Daniel, 1979, p. 46, n° 112), ouvrirent la voie à une pleine participation des Persans aux affaires de l'État islamique (Ṭabarī, 1879–1901, vol. III, partie 2, p. 1142 ; Qādī, 1992, p. 238). La confiance des Persans s'en trouva renforcée. Quand Al-Manṣūr, le deuxième calife ʿabbāsside, ordonna l'assassinat d'Abū Muslim, cet acte offensa les Khurāsāniens qui y virent une preuve de traîtrise et d'ingratitude et provoqua un certain nombre de révoltes politico-religieuses dans la région.

En 821, Ṭāhir, le talentueux général persan du calife ʿabbāsside Al-Ma'mūn, fut nommé gouverneur du Khurāsān. Lui-même et ses descendants, les Ṭāhirides, régnèrent sur la Perse orientale de façon semi-indépendante pendant 52 ans. Leur régime, qui coïncida en partie avec le début de l'affaiblissement du pouvoir politique du califat, annonça l'ascension des dynasties locales et le déclin de l'autorité califale dans les régions les plus éloignées.

Les Ṣaffārides, l'une de ces premières dynasties (première phase : 867–901), peuvent être tenus pour les inaugurateurs officiels de la renaissance persane. Leur fondateur était Yaʿqū ibn Layth (867-879), soldat au courage et au talent exceptionnels qui s'était extrait de sa condition plébéienne (son père était chaudronnier) pour devenir le souverain de toute la partie orientale et méridionale de la Perse, marcher sur Bagdad et défier le calife ʿabbāsside Al-Muʾtamid. Lorsqu'un jour, un poète de son entourage écrivit un poème à sa gloire en arabe, comme c'était la coutume dans les cours ʿabbāsside et ṭāhiride, il s'en offusqua et lui demanda pourquoi il écrivait ses poèmes dans une langue que lui-même ne pouvait comprendre ; à la suite de quoi Muḥammad ibn Wasīf, qui était responsable de sa correspondance officielle, rédigea une ode panégyrique (*qaṣīda*) en hommage à Yaʿqū en nouveau persan, ce qui (d'après l'auteur anonyme de l'*Histoire du Sīstān*, qui cite le poème) marqua la naissance de la poésie écrite dans cette langue.

Cependant, cette prétendue primauté ne saurait être tout à fait exacte : il existe des traces, voire des exemples, de poèmes écrits sous les Ṭāhirides (Rypka, 1968, pp. 135–136), notamment deux textes écrits par Hanzala de Badghis en mètres quantitatifs (Lazard, 1962–1964, vol. I, p. 53 ; vol. II, p. 12 ; Ṣafā, vol. I, pp. 163–182), et il est raisonnable de supposer que des tentatives de composition en mètres indigènes, aussi bien que sur des modèles

arabes, ont dû être entreprises de manière sporadique auparavant mais que nulle trace ne nous en est parvenue (Blois, 1992, pp. 42–58). Néanmoins, l'élan donné par Yaʿqū à la poésie en persan est à l'origine d'une tradition qui fut adoptée et poursuivie par les Sāmānides, les véritables champions de la renaissance littéraire persane.

Les Sāmānides (819–1005) étaient originaires de Balkh, dans le nord de l'Afghanistan, et leur lignée remontait à Bahrām Chūbīn, célèbre général du Sassanide Hormazd IV. Le fondateur de leur fortune, Sāmān, se convertit à l'islam et Al-Ma'mūn (illustration 215) nomma ses quatre petits-fils à divers postes de gouverneurs en Transoxiane. L'un d'entre eux, Naṣr ibn Aḥmad, prit en main le gouvernement de toute la région en 875. Son frère et successeur, Ismāʿīl, consolida son pouvoir et défendit les frontières de son domaine contre les attaques des Turcs païens aux confins nord-orientaux du pays. En 900, il s'assura la reconnaissance du calife Al-Muʿtamid en vainquant et en capturant ʿAmr ibn Layth, le successeur du Ṣaffāride Yaʿqū. Il reçut en récompense le Khurāsān, où les Ṭāhirides et les Ṣaffārides avaient régné et qu'il ajouta à ses terres. Son autorité s'étendait désormais du fleuve Iaxarte (Syr-Daryā), au nord, jusqu'aux frontières de l'Inde en Afghanistan ; il exerçait aussi sa souveraineté sur plusieurs satellites locaux dans des régions marginales telles que le Khārezm, au nord, et le Sīstān, au sud.

En gardant les frontières, en protégeant les routes de commerce et les caravanes et en gagnant la confiance des califes ʿabbāssides, les Sāmānides parvinrent à garantir la prospérité de leur territoire. On leur reconnaît le mérite d'avoir traité leurs sujets avec justice. Leur cour, à Bukhārā et à Samarkand, devint un centre d'enseignement et un refuge pour les savants, les écrivains et les poètes. Ils instituèrent un système de gouvernement fondé sur le modèle ʿabbāsside, lequel reposait en grande partie sur l'exemple sassanide (Barthold, 1968, p. 197 ; Goldziher, 1967–1971, vol. I, pp. 108 et suiv. ; Lewis, dans *EI2*, vol. I, p. 17*b*). Ainsi, ils confiaient la conduite de leur administration à un vizir, homme de culture et d'expérience bien formé qui coiffait un certain nombre de services gouvernementaux ou *dīwān*. Le régime administratif, fiscal et juridique mis en place par les Sāmānides servit de modèle aux dynasties postérieures ; il fut emprunté par les Ghaznévides, adopté par les Seldjoukides et observé dans ses grandes lignes jusqu'aux invasions mongoles et, ensuite, jusqu'au milieu du XIXᵉ siècle (illustrations 195 et 216).

L'importance des Sāmānides est non seulement incarnée par la durabilité de leur modèle administratif, mais aussi et surtout par leur soutien à la renaissance culturelle et à la poésie et à la prose persane qu'ils manifestèrent sans renoncer à leur attachement à l'écriture arabe. Leur cour, que tentèrent d'égaler les souverains postérieurs, se glorifiait de la présence de nombreux poètes, notamment Rūdakī, le père de la poésie persane

et le panégyriste du Sāmānide Naṣr ibn Aḥmad (914–943), Masʿūdī de Merv, Shahīd de Balkh, Muḥammad Farālāwī, Abū Shakūr de Balkh, Abū Shuʾayb d'Herāt, Hakīm Maysarī, auteur d'un manuel médical en vers, Abū'l-ʿAbbās de Rabanjan, Abū Tāhir Khusravānī, Abū'l-Muʿayyad de Balkh, Daqīqī de Ṭūs, Kasāʾī de Merv, Maʿrūfī de Balkh, Valvālijī, Badīʿ de Balkh, Munjīk de Tirmadh, Tāhir Chaghānī, Aghājī, ʿAmāra de Merv, Kashī Īlāqī et Abū'l-Haitham de Jurjān (ʿAwfī, 1903, vol. I, pp. 2–28 ; Hidāyat, 1957–1961, pp. 130 et suiv. ; Browne, 1902–1924, vol. I, pp. 445–480 ; Ṣafā, 1953–1992, vol. I, pp. 369–456 ; Blois, 1992, vol. I, s.v. ; Lazard, 1962–1964, vol. II, pp. 23–194). À cette liste impressionnante, il convient d'ajouter le nom du génie persan Firdūsi qui acheva la première version de sa monumentale épopée, le *Shāh-Nāmeh*, avant l'an 1000, pendant la période sāmānide, mais fut finalement contraint de la dédier à l'indifférent Ghaznévide Maḥmūd (998-1030).

La poésie de l'époque sāmānide, le Xe siècle, se distingue d'abord par sa grande variété : les textes qui nous sont parvenus s'apparentent aux genres lyrique, épique, didactique, narratif, panégyrique, philosophique, satirique et polémique. Elle brille en outre par sa maturité, malgré son avènement récent, non seulement quant aux idées et aux sentiments exprimés, mais aussi quant au langage et au mode d'expression. Les meilleurs de ses poèmes n'ont rien d'archaïque même si, comparés à la poésie persane ultérieure, ils sont dénués d'ornements, concis et directs. Ils révèlent une culture foisonnante, aux racines profondes. La poésie de cette période est également remarquable par son tour d'esprit juvénile et gai, son caractère allègre et l'attitude généralement positive envers la vie qu'elle laisse entrevoir. Si la réflexion contemplative n'est pas étrangère aux poètes sāmānides, ils ne se montrent pas pour autant enclins à renoncer au monde, à se complaire dans des sentiments ascétiques ou mystiques et à dédaigner les plaisirs de la vie profane. L'amour de la nature et un joyeux penchant pour les choses belles ou agréables transparaissent dans leurs œuvres. Un ton viril régit les cadences et les rythmes syncopés des poèmes. Les comparaisons et les courtes métaphores, ou tropes, où deux images sont juxtaposées (par exemple la lèvre et le rubis, le sourcil et l'arc, les dents et les perles), le respect de la congruité ou *tanāsub*[1] et les tropes fondées sur la personnification des idées (par exemple la main de la destinée, les yeux de la cupidité) sont les principales figures rhétoriques utilisées ; en revanche, les comparaisons plus poussées sont absentes. Les textes lyriques, souvent adressés à de jeunes compagnons masculins, sont d'une nature légère et ludique ; le pathétique inspiré par un amour non partagé ou l'inaccessibilité de l'être aimé, typique des lamentations des auteurs de *ghazal* pendant les périodes postérieures, n'encombre pas les poèmes sāmānides qui sont néanmoins empreints d'une conscience songeuse du passage du temps ou de l'inconstance de la fortune.

L’orgueil suscité par le passé donna naissance à un vif intérêt pour l’histoire préislamique du pays et pour ses légendes. Plusieurs épopées héroïques narrant l’histoire légendaire de la Perse ont été rédigées, notamment l’œuvre de Masʿūdī de Merv et la version en prose d’Abū’l-Muʿayyad de Balkh qui n’ont, ni l’une ni l’autre, survécu ; ou encore celle, également en prose, d’Abū Manṣūr Maʿmarī (Muʿammarī), vizir du gouverneur sāmānide du Khurāsān, Abū Manṣūr Muḥammad, dont seule l’introduction a été conservée ; enfin, l’épopée en vers de Daqīqī qui avait entrepris de raconter l’histoire de Gushtāsb et l’arrivée de Zoroastre mais ne vécut pas assez longtemps pour terminer son œuvre. L’apogée de ces tentatives fut atteint avec l’œuvre épique monumentale de Firdūsi, le *Shāh-Nāmeh* ou *Livre des rois*. Ce vaste poème de près de 50 000 strophes, qui intègre les 1 000 vers de Daqīqī, raconte l’histoire iranienne traditionnelle à partir du premier roi mythologique du monde, Gayōmart, jusqu’au dernier monarque sassanide, Yazdgard III. C’est une œuvre épique d’une grande vigueur et beauté, riche en épisodes, en événements spectaculaires, en préceptes éthiques, en anecdotes romantiques et en rêveries philosophiques, que le génie de Firdūsi a su porter à des sommets poétiques dignes de l’élévation de son sujet. Un attachement passionné aux idées et aux idéaux de la Perse antique et de ses traditions chevaleresques habite les pages du *Shāh-Nāmeh*. Les exploits de ses nobles guerriers, qui forment la partie la plus belle et la plus éloquente de l’épopée, sont inspirés par la foi en leur devoir, à savoir la défense de l’intégrité du territoire iranien et de son symbole, l’institution monarchique. Mieux que tout autre ouvrage, le *Shāh-Nāmeh* représente l’esprit patriotique qui animait les Iraniens orientaux lorsqu’ils eurent repris confiance en eux et entrepris de ressusciter leur génie culturel et littéraire, souci qui subsista au cours des siècles suivants. Dans ce contexte, le poème devint un pilier de l’identité et de l’orgueil nationaux qu’il contribua à maintenir en vie pendant les périodes turbulentes de l’histoire persane, lorsque le pays fut envahi et conquis par les Turcs, les Mongols et les Tatars.

C’est également au Xe siècle, sous le règne des Sāmānides ou de leurs vassaux, que la nouvelle langue persane commença à être utilisée pour les sciences et l’enseignement, mettant ainsi un terme au monopole de l’arabe dans ces domaines. Le style épistolaire persan qui avait, sous les Omeyyades et à travers les épîtres novatrices d’Abū’l ʿAlā Sālim (Latham, 1990, pp. 154–164) et d’ʿAbd al-Hamīd Kātib, inspiré le style littéraire arabe fut remis en vogue par les secrétaires cultivés de l’époque sāmānide. La prospérité économique et la stabilité du régime politique favorisèrent les activités culturelles et encouragèrent la lecture ainsi que la production de livres et la formation de bibliothèques. La description que fait Avicenne de la riche bibliothèque du Sāmānide ʿAbd al-Hamīd Kātib (976–997) à Bukhārā témoigne de l’opulence culturelle de cette période. Plusieurs grands ouvrages en

prose innovateurs ont marqué cette renaissance des lettres persanes. Citons notamment la traduction réalisée par Abū ʿAlī Balʿmī du monumental livre d'histoire arabe de Ṭabarī, commandée par le souverain sāmānide Manṣūr ibn Nūh (961–976) ; le *Tafsīr-i Ṭabarī*, traduction du volumineux commentaire du Coran écrit par Ṭabarī, sur ordre du même souverain qui avait convoqué les plus éminents érudits du droit islamique dans son royaume et obtenu un décret autorisant les Persans à lire et à réciter le Coran en langue persane ; le *Ḥudūd alʿālam* ou les *Régions du monde*, traité de géographie anonyme ; le *Nūr al-ʿulūm*, œuvre mystique d'Abū'l-Ḥasan Kharaqānī ; le *Hidāyat al-mutiʿallimīn* ou *Manuel pour les étudiants*, manuel de médecine rédigé par Abū Bakr Juvaynī ; l'*at-Tafhīm* d'Abū Rayhān al-Bīrūnī, une introduction à l'astronomie[2] ; le *Dāneshnāmeyi ʿAlā'ī* d'Avicenne, un cours de philosophie[3] (logique, métaphysique, mathématique et sciences naturelles), etc.

La diffusion de la culture islamique persane : un second souffle pour la civilisation islamique

La culture persane qui avait repris vie dans l'est et le nord-est de l'Iran après quelque deux siècles de gestation, au moment où la civilisation classique islamique commençait à montrer des signes de déclin, continua à prospérer sous les dynasties qui se succédèrent à la tête de la Perse. Ces souverains, notamment les Ghaznévides (première phase : 977–1038), les Seldjoukides (en Perse et en Iraq, 1038–1194) et les Khārezm-shāh (1077–1231), qui étaient de souche turque et originaires des steppes d'Asie centrale, adoptèrent avec enthousiasme la culture persane et sa tradition littéraire et s'en firent les ardents interprètes et propagateurs (von Grunebaum, 1970, p. 150). La cour du Ghaznévide Maḥmūd était réputée pour le nombre d'éminents poètes persans qu'elle entretenait généreusement, et les cours des Seldjoukides Malik shāh (1072–1092) et Sanjar (1118–1157) tiraient gloire de la présence des plus grands poètes. Une branche des Seldjoukides exporta la langue, les lettres et les arts persans en Anatolie comme le firent, dans le cas de l'Inde, diverses dynasties musulmanes originaires d'Afghanistan et de Transoxiane. Ce processus s'accéléra encore lorsque les Ottomans absorbèrent les petites principautés turques d'Anatolie aux XIVe et XVe siècles (Gibb, 1900–1909, vol. I, p. 29) et lorsque le sultanat de Delhi consolida sa domination administrative dans l'Inde du Nord et le Deccan aux XIIIe et XIVe siècles. Aussi, quand le prince tīmūride Bābur envahit l'Inde, s'empara de Delhi en 1526 et fonda l'Empire moghol, la langue et la culture persanes y étaient déjà répandues. C'est ainsi que la langue, la littérature, l'art, la mode et les codes

de conduite persans se diffusèrent et s'enrichirent grâce à l'adhésion et à la participation de populations d'autres pays. De fait, lorsque Bagdad tomba aux mains des Mongols en 1258 et que disparut le facteur institutionnel d'unification représenté par le califat, la Perse apparut comme le foyer d'une culture dynamique, productive et en pleine expansion, alors que les territoires occidentaux de l'Islam, autrefois siège d'une culture brillante, se révélèrent épuisés et exsangues et sombrèrent dans une période de stérilité impuissante avant de tomber aux mains de l'Empire ottoman (Yarshater, 1998, pp. 74 et suiv.). Les Īl-khān mongols et leurs successeurs, notamment les Tīmūrides, diffusèrent et renforcèrent la culture persane dans leurs possessions où le persan devint la langue de l'administration et des milieux cultivés (Hodgson, 1961–1974, vol. II, p. 486 ; Spuler, p. 472 ; Fahir Iz, pp. 683–688, 692). Des rivages du Bosphore au golfe du Bengale, on écrivait de la littérature persane (Toynbee, 1939, vol. V, pp. 514 et suiv.). La poésie persane, ses idées, ses images et ses conventions servaient de modèles aux poètes dans les territoires orientaux de l'Islam, quelle que fût la langue dans laquelle ils s'exprimaient. Il s'ensuivit que, lorsque les sociétés orientales non arabes du monde islamique se retrouvèrent, au XVIe siècle, sous la férule des trois grands empires — ottoman, séfévide et moghol —, leur culture littéraire reposait sur le modèle persan (Yarshater, 1998, pp. 85 et suiv., 96 et suiv.). À la même époque, la littérature arabe qui avait tant brillé pendant l'âge d'or de l'islam connaissait, à l'image du pouvoir politique, une crise sans précédent.

Ainsi la renaissance persane, qui s'est amorcée sous les Ṣaffārides et épanouie sous les Sāmānides, a apporté au monde islamique un second souffle de vitalité, de prospérité et de productivité culturelles qui a persisté jusqu'au milieu du XVIIIe siècle où il a commencé à être concurrencé et éclipsé par l'influence toujours croissante de l'Occident.

Notes

1. Cela consiste à introduire ou à assembler dans un vers, apparemment sans effort, des mots réunis par leur association naturelle ou leur contraste, comme le soleil et la lune, le jour et la nuit, les quatre éléments, les parties du corps, etc.
2. Il s'agit apparemment de la version persane d'une œuvre arabe d'Al-Bīrūnī ou de l'un de ses contemporains (Lazard, 1963, pp. 58–62 ; Bosworth, dans *EIr*, vol. IV, pp. 274–276).
3. Bien que son œuvre ait été écrite à Iṣfahān et soit dédiée au souverain kākūyide ʿAlā al-Dawla Muḥammad, Avicenne, comme Al-Bīrūnī, était né et avait grandi en Transoxiane et fut d'abord attaché à la cour des Sāmānides. Quant à Al-Bīrūnī, qui finit par rejoindre la cour des Ghaznévides, il avait appartenu au cercle des Afrīghides dans le Khārezm.

BIBLIOGRAPHIE

ANON. 1935. *Tārīkh-i Sīstan*. Dans : M. T. Bahār (dir. publ.). Téhéran, Zavvār ; trad. M. Gold., *The Tārīkh-e Sīstan*. Rome, ISMEO, 1976.

ARBERRY A. J. 1958. *Classical Persian literature*. Londres, George Allen & Unwin.

ʿAWFĪ M. 1903. *Lubāb al-albāb*. Dans : E. G. Browne (dir. publ.). 2 vol. Londres/Leyde, Luzac & Co./E. J. Brill.

BARTHOLD V. V. 1968. *Turkistan down to the Mongol onvasion*. Dans : C. E. Bosworth (dir. publ.). 3e éd., trad. V. Minorsky. Londres, Luzac & Co (Gibb Memorial Series, n° 5).

BAUSANI A. 1968. « La letterature neo-persiana ». Dans : A. Pagliario, A. Bausani (dir. publ.). *La letteratura Persiana*. Rome, Sasoni-Accademia, pp. 138 – 318.

BLOIS F. (DE) 1992. « Poetry to AD 1100 ». Dans : *Persian literature. A bio-bibliographical survey*. Vol. V, partie 1. Londres, Royal Asiatic Society.

BROWNE E. G. 1902 – 1924. *Literary history of Persia*. 4 vol. Cambridge, Cambridge University Press (rééd., 1928).

HOLT P. M., LAMBTON A. K. S, LEWIS B. (dir. publ.). 1970. *Cambridge history of Islam*. 2 vol. Cambridge, Cambridge University Press.

DANIEL E. L. 1979. *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747 – 820*. Minneapolis/Chicago, Bibliotheca Islamica.

Encyclopedia of Islam (EI2). 1960 – 1999. Vol. I – IX. Leyde, E. J. Brill.

Encyclopedia Iranica (EIr). 1985. Vol. I – IX. Londres / Costa Mesa / New York.

ETHE H. 1904. « Neupersische Litterature ». Dans : W. Geiger, E. Kuhn (dir. publ.). *Grundriss der iranischen Philologie*. Vol. II. Strasbourg, Karl J. Trubner, pp. 212 – 368.

GIBB E. J. W. 1900 – 1909. *A literary history of Ottoman poetry*. 6 vol. Londres, Luzac & Co (Gibb Memorial Series) (réimp., 1958 – 1967).

GIBB H. A. R. 1953. « The social significance of the Shu'ubiyya ». Dans : *Studia Orientalia loanni Pedersen Dicata*. Copenhague, Munksgaard, pp. 105 – 114.

GILLEPSIE C. C. 1970. *Dictionary of scientific biography*. 15 vol. New York, Charles Scribner's Sons.

GOLDZIHER I. 1967–1971. *Muhammedanische Studien*. Dans : S. M. Stern (dir. publ.). *Muslim studies*. 2 vol. (trad. S. M. Stern, C. R. Barber). Londres, George Allen & Unwin.

GRUNEBAUM G. E. (VON). 1970. *Classical Islam. A history, 600 A.D.–1258 A.D.* (Trad. K. Watson.) Chigago, Aldine.

HIDĀYAT R. 1957–1961. *Majmaʿal-fuṣaḥā'*. 6 vol. Téhéran, Amīr Kabīr.

HODGSON M. G. S. 1961–1974. *The venture of Islam. Conscience and history in a world civilization*. 3 vol. Chicago, University of Chicago Press.

IBN KHALDŪN. 1958. *The Muqaddima, an introduction to history*. 3 vol. (Trad. F. Rosenthal.) Princeton, Princeton University Press (Collection Bollingen, XLIII) (2e éd., 1967).

IZ FAHIR. « Turkish literature ». Dans : *Cambridge history of Islam (q.v.)*. Vol. II, pp. 652–694.

JĀḤIẒ ʿAMR IBN BAḤR. 1948–1950. *Al-Bayān wa'l-tabyīn*. Dans : Muḥammad Hārūn (dir. publ.). 4 vol., Beyrouth (réimp., Dār-al-Jīl et Dār al-Fikr, s. d).

— 1988. « Kitāb dhamm akhlāq al-kuttāb ». Dans : ʿA. Muhannā (dir. publ.). *Rasā'il al-Jāhiẓ*. Beyrouth, Dār al-Ḥadātha, pp. 119–314.

JUYNBOLL. 1955. *Journal of the American Oriental society (JAOS)*, 115/3, p. 483.

LATHAM J. D. 1990. « Ibn al-Muqaffaʿ and early ʿAbbāsid prose ». Dans : J. Ashtiany *et al.* (dir. publ.). *The Cambridge history of Arabic literature. ʿAbbāsid belles lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48–77.

LAZARD G. 1962–1964. *Les Premiers Poètes persans*. 2 vol. Paris/Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient.

— 1963. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, C. Klincksieck.

LEVY R. 1953. « Persia and the Arabs ». Dans : A. J. Arberry (dir. publ.). *The legacy of Persia*. Oxford, Clarendon Press.

MASʿŪDĪ ABU'L-ḤASAN. 1894. *Al-Tanbīh wa'l-ishrāf*. Dans : M. J. de Goeje (dir. publ.). Leyde, E. J. Brill (Bibl. Geog. Arab., VIII).

— 1965–1979. *Murūj al-dhahab*. Dans : C. Pellat (dir. publ.). 7 vol. Beyrouth, Jāmi'a al-Lubnāniyya.

MUḤAMMADĪ M. 1995. *Farhang-i Īrānī*. Téhéran, Ṭūs (3e éd. révisée du numéro de 1944).

NAFĪSĪ SAᶜĪD. 1965. *Tārīkh-i naẓm u nathr dar Īrān wa dar zabān-i fārsī*. Téhéran, Furūghī.

QĀDĪ WADĀD. 1992. « Early Islamic state letters : the question of authenticity ». Dans : A. Cameron, L. I. Conrad (dir. publ.). *The Byzantine and early Islamic Near East*. Vol. I. *Problems in literary source material*. Princeton, Darwin Press.

QAZVĪNĪ M. 1933. « Muqaddima-yi qadīm-i Shāhnāma ». Dans : ᶜAbbās Iqbāl (dir. publ.). *Bīst Maqāaleh*. Partie 2. Téhéran, Matba'a-yi Majles, pp. 1–64.

RYPKA J. 1968. *History of Iranian literature*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Co.

ṢAFĀ D. 1953–1992. *Tārīkh-i adabiyyāt dar Irān*. Dans : Ibn Sīnā *et al.* 5 vol. en 8 parties. Téhéran.

SHAKED S. 1984. « From Iran to Islam : note on some themes in transmission ». *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, n° 4, pp. 31–67.

SHARON M. 1983. *Black banners from the East*. Leyde, E. J. Brill.

SPULER B. « Central Asia from the sixteenth century to the Russian conquests ». Dans : *Cambridge history of Islam (q.v.)*, vol. I, pp. 468–494.

ṬABARĪ ABŪ JAᶜFAR MUḤAMMAD IBN JARĪR. 1879-1901. *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*. Dans : M. J. de Goeje *et al.* (dir. publ.). 3 parties en 15 vol. Leyde, E. J. Brill.

TOYNBEE A. 1935, 1939. *A study of history*. 13 vol. Vol. I. *Introduction : the genesis of civilization* (2e éd., 1951). Vol. V. *The disintegration of civilizations*. Londres, Oxford University Press.

YARSHATER E. 1998. *The Persian presence in the Islamic world*. Dans : R. Hovannisian, G. Sabagh (dir. publ.). Cambridge, Cambridge University Press.